

## Laval théologique et philosophique



### Sur la christologie de Romains 10,1-13

Paul-Émile Langevin

Volume 35, numéro 1, 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705700ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705700ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Langevin, P.-É. (1979). Sur la christologie de Romains 10,1-13. *Laval théologique et philosophique*, 35(1), 35–54. <https://doi.org/10.7202/705700ar>

# SUR LA CHRISTOLOGIE DE ROMAINS 10,1-13

Paul-Émile LANGEVIN

**S**AINT PAUL livre en Romains 10,9 une confession de foi des plus importantes<sup>1</sup>, vu qu'au jugement de l'Apôtre il suffit de s'y tenir pour être sauvé :

Si tu confesses de ta bouche que Jésus est Seigneur, et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé (Rm 10,9).

Cette confession de foi est explicite au possible. Elle contient deux articles fondamentaux du credo primitif : la résurrection de Jésus et sa seigneurie. Elle apparaît au cœur d'un long développement qui lui donne un merveilleux relief.

L'étude que nous présentons de cette profession de foi suivra la marche suivante. Nous dirons d'abord un mot sur la *structure* de Rm 10,1-13. Nous établirons en second lieu que Rm 10,9 représente une véritable *confession de foi* héritée de la tradition prépaulinienne. Enfin, nous dégagerons dans un dernier temps les éléments de christologie que l'exégèse de Rm 10,1-13 nous aura découverts. La christologie de ce passage laisse voir des dimensions capitales de la foi que professait l'Église primitive.

## I. STRUCTURE DE RM 10,1-13

Les trois chapitres de Rm 9-11 forment une longue et touchante méditation sur la situation pénible que connaissaient du vivant de Paul ses « frères » juifs, « ceux de sa race selon la chair » (Rm 9,3)<sup>2</sup>. À ces Israélites appartenait « l'adoption

1. OTTO MICHEL est impressionné par le nombre et la qualité des passages de l'Ancien Testament sur lesquels Paul appuie son développement de Rm 10,5-13 : « Durch die zahlreichen Worte des AT's und die urchristlichen Bekenntnisformulierungen bekommt der sprachliche Charakter dieses Unterabschnittes V 5-13 etwas Feierliches und Gehobenes. Er ist ein besonders wichtiges Glied in der Gedankenführung des Römerbriefes » (la mise en italique est de nous) (*Der Brief an die Römer* [Meyers Kommentar, IV. Abt.] [Göttingen, 1955], 222).

2. WALTER SCHMITHALS l'exprimait bien : « Es geht in diesen drei Kapiteln (Rm 9-11) nämlich um die Entfaltung des aus der Themenformulierung von 1,16, das in 2,9f. aufgenommen und in 3,1-4 ansatzweise erklärt wurde » (*Der Römerbrief als historisches Problem* [Studien zum Neuen Testament, Band 9] [Gütersloh, 1975], 20). Paul opposera à l'initiative du Dieu qui sauve le croyant, l'effort de l'homme qui essaie d'observer la loi. « Die Warnung (des Paulus) besteht gerade angesichts des Gesetzes und seines von ihm ausgehenden Verlangens nach menschlicher Leistung. Die Mahnung

filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte et les promesses » ; même le Christ était issu d'eux « selon la chair » (Rm, 9,3-5). Comment se fait-il qu'ils aient trahi le Christ et qu'à leur place les nations païennes aient hérité des bienfaits liés à la plénitude des temps, c'est-à-dire aux temps messianiques ?

*L'infidélité de Dieu* expliquerait-elle la situation ? Non, répond Paul, les promesses qu'il avait faites aux enfants d'Abraham (Rm 9,7) ne concernaient pas nécessairement toutes sa postérité « selon la chair », ni elle seule. Ce n'était pas tous les descendants d'Israël qui constituaient dans la pensée de Dieu l'Israël héritier de ses bénédictions. Seuls les « enfants de Dieu » seraient « enfants de la promesse » (Rm 9,6.8). Dieu a accompli ses promesses, en toute fidélité, au profit de ceux pour qui il les avait faites.

Une autre explication de la présente situation de ses « frères » juifs, explication prise du côté de *l'injustice* dont Dieu se serait rendu coupable à l'endroit d'Israël, ne plaît pas davantage à Paul. Dieu « fait miséricorde à qui il veut ; il endureit qui il veut » (Rm 9,18). Il s'agit d'amour miséricordieux, du côté de Dieu ; or, l'amour se distribue en toute liberté, en toute gratuité. Il n'y a pas lieu de parler d'*injustice* en pareil domaine.

Paul trouve plutôt dans *l'attitude d'Israël* l'explication de l'état pénible où se trouve Israël. Alors que « des païens qui ne poursuivaient pas de justice ont atteint une justice, la *justice de la foi*, Israël qui poursuivait une *loi de justice* n'a pas atteint la *loi* » (Rm 9,30-31). Tel est le fond du drame spirituel qui attriste tellement saint Paul (Rm 9,2) : ce qui constituait le privilège d'Israël a fini par tourner à son détriment. L'économie de la Loi qui faisait sa gloire entraîne maintenant sa perte. Non pas que la Loi soit mauvaise en elle-même ; mais Israël en a fait l'instrument de sa *propre* justice, où les œuvres personnelles de chacun lui assureraient, croyait-on, le salut. Quand advint une économie de *foi*, Israël ne put s'adapter à la nouvelle situation spirituelle créée par Dieu ; « au lieu de recourir à la foi, il compta (encore) sur les œuvres » (Rm 9,32)<sup>3</sup>.

---

besteht darin, sich dem unabhängig von menschlicher Leistung ereigneten Heilsgeschehen gegenüber bekennd und glaubend zu verhalten » (Hans-Jürgen VAN DER MINDE, *Schrift und Tradition bei Paulus*. Ihre Bedeutung und Funktion im Römerbrief [Paderborner Theologische Studien, Band 3] [München, 1976], 112).

3. Voir A. NYGREN, *Der Römerbrief*. Aus der Schwedischen übersetzt (Göttingen, 1951), 271. Le grand tort d'Israël fut, selon Paul, d'avoir continué à voir le salut comme le fruit de l'agir humain, alors que la nouvelle économie réalisée dans le Christ offrait une justification qui était d'abord et avant tout *l'œuvre de Dieu*. Ce sera, croyons-nous, la pointe de Rm 10,4-13 quand Paul y comparera l'économie ancienne et la nouvelle. George E. HOWARD proposait une autre orientation de Rm 10,4-13 (« Christ the End of the Law ; The Meaning of Romans 10,4ff », *Journal of Biblical Literature* 88 [1969] 331-337). L'objet central du passage serait le suivant : « The passage is not one which discusses the psychological differences between law and faith, but rather it explains God's plan to include the gentiles in the kingdom of God and thus to fulfill his promise to Abraham. This is evident when the skeleton outline of the whole context, i.e. vvs 8,14,28-29, is allowed to determine the meaning of the other verses » (335). Dans une telle perspective, le grand tort d'Israël serait de chercher *pour lui seul* une justification qui ne serait pas partagée par les Gentils : « They are seeking to establish *their own* righteousness, i.e., collective righteousness, to the exclusion of the gentiles. Consequently, they are not subject to God righteousness... Their extreme hostility (of the Jews) to the gentiles (1 Thess 2,15-16) had caused them to miss the point of the law itself, i.e., that its very *aim* and *goal* was the ultimate unification of all nations under the God of Abraham according to the promise » (336). De fait, il n'échappe à aucun lecteur de

*Deux économies*

C'est alors que se présente dans la réflexion de Paul le passage de Rm 10,1-13, moins pour aggraver la faute d'Israël<sup>4</sup> que pour décrire les deux économies spirituelles en les opposant<sup>5</sup>:

Frères, le vœu de mon cœur et ma prière à Dieu pour eux, c'est qu'ils parviennent au salut.

Car, j'en suis témoin, ils ont du zèle pour Dieu, mais c'est un zèle que n'éclaire pas la connaissance:

en méconnaissant la justice qui vient de Dieu et en cherchant à établir la leur propre, ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu.

Car la fin de la loi, c'est le Christ, pour que soit donnée la justice à tout homme qui croit (Rm 10,1-4).

À l'antithèse « justice de Dieu-justice des hommes » (Rm 10,3) en succède une autre dans ce texte, l'opposition de la *loi* et du *Christ*. *Fin de la loi* (τέλος γὰρ νόμου), le Christ l'est à un double point de vue, l'un positif et l'autre négatif: d'une part, le Christ accompli ou porte à sa perfection la Loi qui prophétisait la nouvelle économie<sup>6</sup>; d'autre part, le Christ met fin à la Loi, qui n'a plus de raison d'être. Si le Seigneur Jésus accorde en effet le salut (Rm 10,9.13), nul besoin de la Loi. Déjà l'épître aux Romains (3,21) exprimait ce double aspect de la venue du Christ:

---

Rm 10,4-13 que le thème de l'*universalisme* du salut y occupe une place importante. Mais l'accent principal du morceau est à mettre ailleurs. L'*universalisme* du salut y apparaît comme une *conséquence* d'une économie salvifique qui est d'abord l'*œuvre de Dieu*, et qui est vue comme telle. À l'œuvre de l'homme (« Lev 18,5 left den Nachdruck auf das Tun des Menschen ») est opposée l'œuvre de Dieu (« Dagegen Dtn 30,11-14 auf das Tun Gottes, der selbst sein Wort seinem Volke nahe gebracht hat. So ist jede weitere menschliche heilbringende Leistung überflüssig » (J. HELLER, dans *Evangelische Theologie* 32 [1972] 485-486). La façon même dont Paul (Rm 10,6-8) cite Dt 30,12-14 est très significative: il omet en effet la fin des vv. 12 et 13 de Dt 30, la proposition « afin que nous le pratiquions (le commandement de Dieu) ». En faisant une telle omission, Paul laisse voir qu'il désire opposer deux économies spirituelles caractérisées l'une par l'agir de l'homme, l'autre par l'agir de Dieu (voir M. McNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* [Rome, 1966], 71-72; D. ZELLER, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief* [Forschung zur Bibel, 1] [Stuttgart, 1973], 194-196). Le salut est trop difficile à obtenir d'un côté, où les multiples exigences de la loi et les imperfections de l'homme vouent à l'échec les efforts de l'homme; tandis que le salut est aisé de l'autre côté, où Dieu l'a déjà accompli dans le Christ pour en poursuivre l'accomplissement de nouveau en chaque croyant qui confessera la résurrection du Christ. Nous croyons que G.E. HOWARD a fait d'un aspect secondaire ou d'une conséquence — le caractère universaliste d'une telle économie salvifique — le centre de la pensée de Paul.

4. Il reste que les témoignages de l'Ancien Testament qui annonçaient la nouvelle économie — et que Paul ne manquera pas de citer à l'appui de son exposé — *accusaient* cet Israël qui aurait dû comprendre les prophéties des Écritures.
5. H.W. SCHMIDT, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHNT 6) (Berlin, 1963), a une position nuancée, à ce point de vue: « Diese Unterscheidung darf man nicht dogmatisch verhärten; sie hat z. T. rhetorische Gründe. Paulus bezieht hier den inneren Akt des Glaubens speziell auf die Auferstehung Christi, welche er oft mit der "Rechtfertigung" zusammenbringt, das äussere Bekenntnis aber verbindet er speziell mit dem Gedanken der Erhöhung Christi zum Kyrios, ein Gedanke, in dem die Gewissheit eschatologischer Erfüllung beschlossen liegt » (178).
6. « Que le Christ soit la fin de la loi » en ce sens négatif qu'il *abroge* un système reconnu comme stérile et incapable de justifier l'homme, ou plutôt en ce sens positif que le Christ *accomplit* l'économie antérieure en lui faisant porter le plus grand profit possible, il reste que le Christ *met fin*

« Maintenant, (a) *indépendamment de la Loi*, la justice de Dieu a été manifestée ; (b) *la loi et les prophètes lui rendent témoignage.* »

Une troisième antithèse vient opposer de nouveau les deux économies : l'une engendre la « justice née de la Loi », et l'autre produit la « justice née de la foi » (Rm 10,5). D'ailleurs, les deux régimes spirituels étaient déjà annoncés sous cet angle-là au temps de la Loi : alors que le premier régime liait le salut (*ῥήσεται*) à la pratique de la Loi (*ὁ ποιήσας*, Lv 18,5 ; Rm 10,5), le nouveau régime l'attache à une parole, tout simplement (*τὸ ῥῆμα*, Dt 30,12-14 ; Rm 10,8). Qui plus est, cette parole rend le salut très facile d'accès, car « elle est *tout près de toi*, sur tes lèvres et dans ton cœur » (Rm 10,8). Paul définit en deux temps cette parole qui donne maintenant la vie : (a) c'est « la parole de la foi que nous prêchons (*κηρύσσομεν*) » (Rm 10,8) ; (b) plus précisément, cette parole engendre une foi qui se porte sur deux articles capitaux : « Jésus est Seigneur » et « Dieu l'a ressuscité des morts » (Rm 10,9).

Comme l'économie de la Loi, celle de la foi tend vers le *salut*. Les derniers versets de Rm 10,1-13 affirmeront à plusieurs reprises cette orientation salvifique de la foi, en même temps que son caractère universaliste, toujours à l'aide d'« autorités » scripturaires : « Quiconque croit en lui *ne sera pas confondu* (Is 28,16)... Tous ont le même Seigneur, *riche* envers tous ceux qui l'invoquent (i.e. croient en lui)...<sup>7</sup> Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé (Jl 3,5) » (Rm 10,11-13).

### *Trois thèmes et trois temps*

Cette analyse de la structure de Rm 10,1-13 laisse voir que le passage a pour but premier de décrire la *nouvelle* économie du salut<sup>8</sup>. Elle poursuit cette fin en opposant le nouveau régime à l'ancien. Plus précisément, elle déploie en trois temps ou trois vagues successives les trois thèmes suivants<sup>9</sup> : (a) le *salut*, (b) obtenu par la *foi*, (c) offert à *tous* les croyants. Au second de ces thèmes se rattache le texte de Rm 10,9 déjà introduit au v. 8 par une citation de Dt 30,14 : « La *parole* (i.e. la parole offerte au croyant) est tout près de toi... »

---

à une *économie spirituelle* pour en ouvrir une autre. C'est d'abord sur ce changement que porte la pensée de Paul. Le grand tort d'Israël est d'en être resté à la première économie maintenant périmée. Voir à ce propos les vues de E.E. SCHNEIDER, dans *Theologische Zeitschrift* 20 (1964) 420-421. Heinrich SCHLIER remarquera : « τέλος ist ohne Zweifel im üblichen Sinn von "Ende" Gebraucht... Nicht mehr der νόμος ist der Weg zum Heil » (*Der Römerbrief* [Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band VI] [Freiburg, 1977], 311). L'on pourrait longtemps discuter sur la nature de la « loi » en question. S'agit-il de la loi mosaïque comme telle, ou du régime de la loi en général ? Voir *Journal of Biblical Literature* 88 (1969) 331. Paul songeait, croyons-nous, au régime de l'Ancien Testament qui était régi par la loi mosaïque ; mais il devait y voir une *illustration* de cet état spirituel où l'homme est régi par une loi, c'est-à-dire par des *prescriptions formulées du dehors et que l'homme devait s'efforcer de respecter* pour mériter un certain « salut ». L'opposition loi-foi que poursuit Rm 10,1-13 nous incline à penser ainsi.

7. P.-É. LANGEVIN, « Ceux qui invoquent le nom du Seigneur », *Sciences Éclésiastiques* 19 (1967) 393-407 ; 21 (1969) 71-122.

8. On peut affirmer que l'universalisme du salut apparaît nettement dans Rm 10,1-13, comme Otto MICHEL l'a remarqué, sans pour autant voir dans ce thème la pointe du texte. Cf. O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* (Göttingen, 1954), 229.

9. Voir à ce sujet notre étude « Le salut par la foi (Rm 10,8-13) », dans *Assemblées du Seigneur* (Bruges) (nouvelle série), n° 14 (1973) 47-53.

Les trois vagues où se déploient ces thèmes se présentent ainsi: Paul précise d'abord que cette « parole » est la « parole de la foi » que prêche le kérygme apostolique (κηρύσσομεν). En second lieu, Rm 10,9 définit cette parole kérygmatisque par le double objet qu'elle proclame: « Jésus est Seigneur » et « Dieu l'a ressuscité des morts ». Enfin, un troisième développement plus ample que les précédents, et qui couvre les vv. 10-13, distingue « foi du cœur » et « confession des lèvres », comme la citation de Dt 30,12-14 suggérait déjà de le faire<sup>10</sup>. Cette troisième vague de la pensée de Paul, dirions-nous, laisse voir surtout l'idée du *salut*<sup>11</sup> que procure la foi au « Seigneur Jésus » (vv. 11-13).

Cette brève analyse de la structure de Rm 10,1-13 montre qu'en ce passage la pensée de Paul se porte d'abord sur le thème de la *foi*, dont le caractère salvifique et universaliste l'a vivement impressionné. La « justice de Dieu » qu'Israël a méconnue (v. 3) est vraiment la justice de la *foi*.

## II. UNE CONFESSION DE FOI EN Rm 10,9

Nous avons jusqu'ici regardé comme une « confession de foi » le texte de Rm 10,9 qui nous retiendra tout spécialement dans la présente étude:

Si, de ta bouche, tu confesses que Jésus est Seigneur et si, dans ton cœur, tu crois que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé.

S'agit-il vraiment d'une *confession de foi* dans ce texte?<sup>12</sup> Nous n'y trouvons pas un *credo*, c'est-à-dire l'une de ces formules fixées contenant en résumé les articles majeurs d'une religion, formules sanctionnées par les autorités de cette religion. Un *credo* est une formule stable que chaque croyant fait sienne et répète sans la modifier. Le croyant y trouve les éléments essentiels de sa croyance. Les articles de foi que le *credo* ne mentionne pas se rattachent d'une façon plus ou moins directe aux vérités capitales nettement formulées dans le *credo*. La simple

10. S. LYONNET, « Saint Paul et l'exégèse juive de son temps. À propos de Rom. 10,6-8 », dans *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Paris, 1957), 494-506.

11. L'idée du *salut* domine la description des deux économies spirituelles que Paul oppose. Paul rappelle que la *vie* (i.e. le salut) pourrait venir de la Loi bien observée (Rm 10,5; cf. Ga 3,12). Une parfaite observance de la volonté de Dieu exprimée dans la Loi vaudrait sans doute à l'homme la *vie* que Dieu avait lui-même liée à pareille observance (Lv 18,5). Mais Paul sait fort bien que, de fait, l'homme ne peut observer la Loi. Les exigences en sont trop nombreuses et trop lourdes pour l'homme pécheur. La Loi consacrera l'échec de l'homme, au lieu de lui obtenir le salut. Il est par contre une autre économie spirituelle où l'obtention du salut est facile. L'Ancien Testament avait annoncé cette voie de salut (Dt 9,4; 30,14); Dieu l'a réalisée dans le Christ, en le faisant descendre du ciel (cf. incarnation) et en le faisant remonter au ciel (cf. résurrection) sans le concours des hommes. Une telle voie de salut est offerte à tout homme par la parole évangélique que reçoit le croyant en confessant la résurrection du Christ et la seigneurie qu'il reçut lors de sa résurrection (Rm 1,3-4; 4,24-25): « pour nous » les hommes jouera de la sorte, indéfiniment, l'intervention salvifique de Dieu qui se manifesta d'abord en Jésus (Ep 1,19-23). Le caractère exemplaire et dynamique, dirions-nous, de la carrière du Christ apparaît une fois de plus dans ces vues pauliniennes. Le caractère vital et « personnel » de la foi — qui engage toute la personne et la vie entière du croyant qui devient celle du Christ — apparaît également dans ces perspectives de salut.

12. On pourra lire avec un intérêt particulier, à ce sujet, les ouvrages suivants: V.N. NEUFELD, *The Earliest Christian Confessions* (Leiden, 1963); J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds* (London, 1972), 3<sup>rd</sup> ed.; O. KUSS, *Römerbrief* (Regensburg, 1978), dritte Lieferung, 762-766.

*confession de foi* répond à des préoccupations semblables à celles qui donnent naissance à un credo. Elle exprime également l'objet d'une croyance, mais sans résumer nécessairement les articles essentiels d'une religion. Le caractère de formule *officielle* sanctionnée par l'autorité peut manquer à la confession de foi, qui présente un caractère soit individuel soit communautaire. Les confessions de foi que l'Écriture a conservées se reconnaissent souvent à leur aspect plus ou moins cristallisé ou stéréotypé. De façon générale, nous dirions que, par la confession de foi, l'individu justifie d'abord son attachement religieux à quelqu'un. La « confession » pourra porter sur une *qualité* ou sur un *acte* de celui en qui l'on « *croit* ». Le Père Pierre Benoit désigne comme « confessions de foi » des « formules qui proclament le *Nom* auquel le croyant déclare son allégeance ».

### *La structure de Rm 10,1-13*

La structure de la péricope où s'insère Rm 10,9 fournit une première raison de croire que ce verset 9 contient une authentique « confession de foi ». L'ensemble de la péricope vient en effet définir la « parole de foi que nous prêchons » (v. 8). Cette parole s'est substituée à l'accomplissement de la Loi (v. 5) pour fonder une nouvelle économie spirituelle où la justice est le fruit d'une vie de foi (v. 6), « économie où le Christ justifie tout *croyant* » (v. 4). Le mouvement de la pensée conduit ainsi vers le v. 9 comme vers la confession qui fondera la nouvelle économie de *foi*.

### *Le vocabulaire d'une profession de foi*

Le vocabulaire employé dans le voisinage de Rm 10,9 fait également de ce verset une confession de foi authentique. En premier lieu, signalons le mot *πίστις* (vv. 6.8) qui achemine la pensée de Paul vers le v. 9, puis le verbe *πιστεύειν* qui introduit le second membre de la confession (v. 9b). Ce verbe commandait en réalité le développement depuis le v. 4, où les trois thèmes qui structurent Rm 10,4-13 apparaissaient déjà : « La fin de la Loi, c'est Christ, pour que soit donnée la *justice* à tout homme qui *croit* » (Rm 10,4 : thèmes du salut, de l'universalisme et de la foi). Enfin, le verbe *πιστεύειν* laisse la place à l'expression « invoquer le nom du Seigneur » (v. 12) qui comprend la foi comme l'une de ses composantes essentielles.

Nous aurions tort d'omettre de mentionner le verbe *ὁμολογεῖν* qui commande la première section de la confession de foi (Rm 10,9a)<sup>13</sup>. Il suffit de relever les divers emplois de ce verbe dans le Nouveau Testament pour constater qu'il s'agit d'un synonyme de *πιστεύειν*<sup>14</sup>. Citons quelques exemples typiques : les pharisiens

13. Sur le sens de *ὁμολογεῖν*, voir H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band VI) (Freiburg, 1977), 313 ; O. MICHEL, art. *ὁμολογεῖν* dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de G. KITTEL, G. FRIEDRICH, V, 207-213.

14. Ernst KÄSEMANN remarquera à propos de *ὁμολογεῖν* : « Beide Verben (*πιστεύειν*, *ὁμολογεῖν*) beziehen sich auf den im Bekenntnis fixierten Inhalt des Glaubens und sind sachlich deshalb nicht zu trennen. Als jurisdischer Terminus bezeichnet *ὁμολογεῖν* die verbindliche, öffentliche Erklärung, die ein Verhältnis mit rechtlicher Kraft endgültig ordnet... Hier lässt sich geradezu mit "proklamieren" übersetzen » (*An die Römer* [Handbuch zum Neuen Testament, 8a] [Tübingen, 1973], 278).

*croient* (ὁμολογοῦσιν) à la résurrection, aux anges et aux esprits (Ac 23,8); Timothée « a fait une belle profession de foi » (ὡμολόγησας) (1 Tm 6,12); des gens souillés « font profession de connaître Dieu » (θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι), mais leur conduite renie leur foi (Tt 1,16). Jean oppose encore à celui qui « nie que Jésus soit le Christ », le croyant qui « confesse le Fils (ὁμολογῶν) » (1 Jn 2,23). Il dit plus loin : « Quiconque confesse (ὁμολογήσῃ) que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu » (1 Jn 4,15; cf. 4,2.3).

Dernier indice de vocabulaire révélant la présence d'une profession de foi : le verbe *κηρύσσειν* indique au v. 8 l'activité de l'apôtre qui proclame un élément fondamental de la foi. Or, ce verbe commande non seulement l'expression « parole de la foi » (Rm 10,8), mais encore le texte de Rm 10,9 qui explicite le contenu de la « parole de la foi ».

### Deux formules stéréotypées

Nous remarquons enfin que les formules κύριος Ἰησοῦς et ὁ θεὸς αὐτὸν ἡγειρεν ἐκ νεκρῶν portent ce caractère *stéréotypé*<sup>15</sup> auquel nous reconnaissons des confessions de foi officielles de la primitive Église<sup>16</sup>. Nous lisons la formule κύριος Ἰησοῦς, « Jésus est Seigneur », en 1 Co 12,3, Ph 2,11, Ep 1,15, Phm 5. La croyance au *Seigneur Jésus* résume la foi primitive (cf. 2 Co 4,5, Col 2,6, Ep 1,15). Parmi les Gentils, les prédicateurs de l'évangile annoncent le Seigneur Jésus (εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν), et ceux qui accueillent la foi « se convertissent au Seigneur » (Ac 11,20-21; cf. Ac 11,17). Paul résumera ainsi sa mission : « J'adjurais Juifs et Grecs de se convertir à Dieu et de croire en notre Seigneur Jésus » (Ac 20,21)<sup>17</sup>. Au cœur de la foi primitive se situait la seigneurie de Jésus. La confession du « Seigneur Jésus » contient toutes les autres confessions; elle leur donne naissance, pourrait-on dire<sup>18</sup>, si bien que le fait d'« invoquer le nom du Seigneur (Jésus) » — c'est-à-dire de *confesser sa seigneurie* — caractérisera les chrétiens<sup>19</sup>.

La seconde formule que nous lisons en Rm 10,9 : ὁ θεὸς αὐτὸν ἡγειρεν ἐκ νεκρῶν porte un caractère stéréotypé encore plus net. Elle revient sans cesse, dans les mêmes termes, comme l'expression fondamentale de la foi primitive<sup>20</sup>. Relevons,

15. J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*. Étude de théologie biblique (Paris, 1949), 64.

16. Quel est l'objet premier de la « Seigneurie » que, selon Paul, Jésus exerce ? Selon O. Michel, « Nicht die Gemeinde, sondern der Kosmos untersteht dem Herrn ». Selon E. Lohmeyer, il s'agit surtout d'une emprise sur l'histoire (« eine eigentümliche Geschichtstheologie »). Pour notre part, nous croyons que la seigneurie de Jésus, du moins chez Paul, s'exerce surtout à l'endroit de la *communauté des croyants*, comme H.W. SCHMIDT l'a bien exprimé : « Die Vorstellung einer kosmischen Herrenmacht Christi lockert bei Paulus nicht den von ihm in erster Linie bezeugten Bezug der Kyrios zu seiner Gemeinde » (*Der Brief an die Römer* [Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, VI] [Berlin, 1963], 22-23).

17. Alors que les prédicateurs présentaient le Messie (Christ) aux Juifs, ils annonçaient le Seigneur Jésus parmi les Gentils (J. DUPONT, *Les Actes des Apôtres*<sup>2</sup> [Bible de Jérusalem], note e sur Ac 18,5 : note b sur Ac 11,20).

18. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel, Paris, 1958), 188.

19. Voir P.-É. LANGEVIN, « Ceux qui invoquent le nom du Seigneur (1 Co 1,2) », *Science et Esprit* 21 (1969) 71-122.

20. 1 Th 1,10; Rm 8,11; Ga 1,1; Col 2,12; Ep 1,20; Ac 3,15; 4,10; 13,30; 1 P 1,21.



entre autres emplois de cette formule, le texte de Col 2,12. Un contexte de *liturgie baptismale* y met en relief le caractère de confession de foi que possède la formule touchant la résurrection du Christ : « Ensevelis avec lui (le Christ) dans le baptême, avec lui encore vous avez été ressuscités puisque vous avez cru en la force de *Dieu qui l'a ressuscité des morts* » (Col 2,12).

La même formule se présente dans un texte capital où Paul rapproche la foi d'Abraham et celle du chrétien pour en montrer la profonde similitude. À l'image d'Abraham, qui « considéra son corps *déjà mort* » sans douter que Dieu accomplirait sa promesse en lui suscitant une postérité (Rm 4,18-20), les chrétiens « croient en *celui qui ressuscite d'entre les morts* Jésus Christ notre Seigneur » (Rm 4,24). C'est une telle foi qui les *caractérise* et qui leur vaudra la justification (Rm 4,22.24-25).

Les deux formules que nous avons relevées en Rm 10,9 — « Jésus est Seigneur » et « Dieu l'a ressuscité des morts » — ont bien le caractère d'une *confession de foi*. On le voit à la *structure* de Rm 10,1-13, au *vocabulaire* qui introduit Rm 10,9, au *caractère stéréotypé* qui affecte les deux formules en question, enfin à la *place centrale* qu'occupent les deux formules dans la foi de la primitive Église.

### III. LA CHRISTOLOGIE DE Rm 10,1-13

#### 1. *Le Seigneur Jésus est le ressuscité*

Deux formules de foi stéréotypées sont réunies en Rm 10,9. Comment expliquer leur rapprochement ? Doit-on y voir deux confessions de foi indépendantes, rapprochées arbitrairement par Paul pour reproduire le parallélisme que le texte de Dt 30,14 lui a suggéré au verset précédent (Rm 10,8) ? La première formule ne demande-t-elle pas qu'on l'interprète à la lumière de l'autre ? Si oui, quel est le rapport précis qui les réunit ?

#### *Dans les formules originelles*

Les formules *κύριος Ἰησοῦς* et *ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν* ont d'abord circulé indépendamment l'une de l'autre, dans la tradition prépaulinienne<sup>21</sup>. La preuve en est que la seconde formule attribue rarement au ressuscité le titre *κύριος*. Elle le fait en trois cas où, toutefois, la présence du titre *κύριος* peut s'expliquer par des raisons étrangères à la formule de foi traditionnelle<sup>22</sup>. Le plus souvent, l'expression *ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν* où le verbe simple *ἐγείρειν* a pour complément soit les

21. J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, 66. OTTO MICHEL retrouve une formule de la liturgie baptismale de l'Église primitive dans l'expression « Jésus est Seigneur » : « Offenbar handelt es sich in V. 9 um die bekannte Akklamation: "Herr ist Jesus" (1 Kor 12,3; Phil 2,11), aber auch um eine feststehende liturgische Formulierung, die beim Taufakt eine Rolle spielt (Mt 16,16; Apg 8,37). Das Bekenntnis "Herr ist Jesus" hängt eng zusammen mit der Taufe "Im Namen Jesu Christi" (Apg 2,38; 19,5) » (*Der Brief an die Römer* [Meyers Kommentar, IV. Abt.] [Göttingen, 1955], 227).

22. W. KRAMER, *Christos Kurios Gottessohn* (Zürich, 1963), 20.

pronoms *αὐτόν* (Rm 10,9; Ep 1,20; Gal 1,1) ou *ὅν* (1 Th 1,10), soit les titres *Jésus* (Rm 8,11; cf. Ac 5,30; 10,38,40)<sup>23</sup>, *Christ* (Rm 8,11; cf. 1 Co 15,12,20) ou *Jésus-Christ* (2 Tm 2,8).

Trois fois seulement se présente l'expression « Dieu ressuscita des morts le Seigneur (*κύριον*) ». Or, la longue formule est amputée, dans deux de ces trois cas, du complément *ἐκ νεκρῶν* (1 Co 6,14; 2 Co 4,14). Surtout, nous remarquerions que l'emploi de *κύριος* pourrait en deux cas s'expliquer indépendamment de la confession prépaulinienne *κύριος Ἰησοῦς*. En 1 Co 6,14, la coutume bien connue chez Paul d'employer le même titre christologique, autant que possible, à l'intérieur d'un même passage<sup>24</sup> peut rendre compte de la présence de *κύριος*. Paul employait en effet deux fois le titre *κύριος* au verset précédent (1 Co 6,13). Quant au *κύριος* de 2 Co 4,14, il n'est pas assuré au plan de la critique textuelle. Il fait défaut en d'excellents codex, tels ceux de P<sup>46</sup> et du *Vaticanus*. Aussi Kramer met-il au compte d'un scribe l'introduction du titre en 2 Co 4,14<sup>25</sup>. Nous croirions plutôt que la leçon *κύριον* est originale<sup>26</sup>, parce que le contexte ne l'appelait pas. Pourquoi un scribe aurait-il introduit *κύριον* en 2 Co 4,14, alors que le titre *Jésus* venait quatre fois dans les versets 10-11 et déjà dans le verset 5? Le scribe se comporterait-il ainsi sous l'impulsion de l'autre formule traditionnelle *κύριος Ἰησοῦς*, ou encore avec l'intention (théologique) de rapprocher le fait pascal et le titre *κύριος*? À la première de ces deux explications possibles, nous répondrions que l'influence du contexte immédiat — où se présentait plusieurs fois le titre *Jésus* — l'emporte d'ordinaire sur celle du contexte *lointain* — où apparaîtrait la formule *κύριος Ἰησοῦς* en l'occurrence. Nous dirions à propos de la seconde explication que rien n'autorise à prêter au scribe plutôt qu'à Paul lui-même, ou encore à la tradition prépaulinienne, l'intention théologique en question.

Quant au troisième cas où se lit l'expression « Dieu ressuscita des morts le Seigneur (*κύριον*) », c'est-à-dire en Rm 4,24, nous regarderions volontiers ce *κύριος* comme une insertion paulinienne dans la formule traditionnelle: *τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν (τὸν κύριον ἡμῶν) ἐκ νεκρῶν*. Du titre *Ἰησοῦν* que portait l'expression dont il héritait, Paul fit le *titre long* « Jésus notre Seigneur », comme il aimait le faire à la fin d'un développement (cf. Rm 5,21; 6,23; 7,25; 8,39).

23. En ces trois derniers cas, un qualificatif est ajouté à *Jésus*: le Nazaréen (Ac 4,10), de Nazareth (10,38), le Sauveur (13,23).

24. W. KRAMER, *Christos Kyrios Gottessohn*, 20, n. 30, donne les exemples suivants pour illustrer la fidélité de Paul à employer un même titre à l'intérieur d'un même développement: *Christos*, 7 fois dans 2 Co 5,14-20; *Christos* (*Iésous*), 5 fois dans Gal 2,16-17; *Christos* (*Iésous*), 7 fois dans Ga 3,22-29; *Christos*, 3 fois dans Ga 5,1-4; *Christos* (*Iésous*), 5 fois dans Rm 15,16-20; *Christos*, 3 fois dans Ph 1,20-23.

25. W. KRAMER, *Christos Kyrios Gottessohn*, 21.

26. Telle est l'opinion de W.G. KÜMMEL, dans H. LIETZMANN, W.G. KÜMMEL, *An die Korinther I.II.* (HbNT 9) (Tübingen, 1969<sup>5</sup>), 202. Voir également B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London, New York, 1971), 579: « A majority of the Committee was impressed by the diversity of the witnesses supporting the presence of *κύριον*... and explained the shorter reading as an assimilation to Ro 8.11a. The other readings are obvious scribal expansions ».

*Dans la théologie traditionnelle*

Même si les *formules* citées par Rm 10,9 ont vécu indépendamment l'une de l'autre dans la tradition prépaulinienne, — ce qui ne permettrait pas d'unir nécessairement le titre de *Seigneur* et le fait de la résurrection pascale —, la *théologie* primitive peut avoir intimement uni les thèmes qu'exprimaient les deux formules en question. Or, il semble qu'il en fut ainsi. Par exemple, on voit le *thème* de la seigneurie de Jésus uni à celui de la résurrection en Ep 1,19-20, Ph 2,8-9, Ac 13,32-36, Ac 10,40.42. De fait, le rapprochement de la résurrection et de la seigneurie de Jésus se présente si souvent dans le Nouveau Testament, dans le corpus paulinien en particulier, parfois en des textes aussi primitifs que l'hymne christologique des Philippiens (Ph 2,6-11), que nous y voyons une donnée théologique prépaulinienne.

*Dans le texte de Rm 10,9*

Maintenant que nous avons retrouvé dans la christologie prépaulinienne, sinon dans les formules citées en Rm 10,9, le lien étroit qui unit en la personne de Jésus résurrection et seigneurie, voyons quels rapports établit la confession de Rm 10,9 entre les deux formules traditionnelles « Jésus est Seigneur » et « Dieu l'a ressuscité des morts ».

La présentation strictement *parallèle* des deux membres suggère que Paul mettait entre eux un rapport plus étroit que celui de la pure *coordination* qu'établirait un *καί*, par exemple.

Nygren voyait dans le rapprochement des deux membres de Rm 10,9 un pur fait *stylistique* : une « même et unique » pensée serait au fond rendue par chacun des deux membres<sup>27</sup>. Paul formerait l'un de ces parallèles purement rythmiques si fréquents dans l'Ancien Testament, dans les Psaumes en particulier. Plus précisément, ce serait la citation de Dt 30,14 qui, en Rm 10,8, aurait suggéré le parallèle de Rm 10,9<sup>28</sup> : les expressions du Deutéronome *ἐν τῷ στόματί σου* et *ἐν τῇ καρδίᾳ σου* suffiraient à expliquer le dédoublement purement stylistique d'une même pensée en Rm 10,9<sup>29</sup>.

Cette explication stylistique paraît insuffisante. Si étroitement unis qu'ils soient au plan stylistique, les deux membres de ce parallèle demandent à être distingués au niveau *théologique*. La confession de la résurrection pascale (Rm 10,9b) engendre

27. Les deux membres seraient « im Grunde ein und dasselbe », selon A. NYGREN, *Der Römerbrief*, 274. E. KÄSEMANN, *An die Römer* (Handbuch zum Neuen Testament, 8a), dit tout simplement : « ... in welchem 10a und 10b identische Feststellungen treffen » (279).

28. H.-J. VAN DER MINDE, *Schrift und Tradition bei Paulus*. Ihre Bedeutung und Funktion im Römerbrief (München, 1976), 107-119, étudie longuement la question (pages 112-115 surtout).

29. O. KUSS, *An Die Römer* (Regensburg, 1957-59), 136, 195.

celle de la seigneurie de Jésus. Cette seigneurie trouve dans la résurrection son explication; Jésus tient de la résurrection sa seigneurie<sup>30</sup>.

L'Église primitive semble avoir cru d'abord en la résurrection de Jésus. Qu'il suffise pour l'instant d'invoquer deux textes, 1 Co 15,3b-5 et Rm 4,18-25. Dans le premier de ces textes, le *kérygme* (1 Co 15,11) nettement présenté comme prépaulinien (1 Co 15,3) ne mentionne que le mystère mort-résurrection et les apparitions du ressuscité. Pas un mot sur la *seigneurie* de Jésus, qui n'en est pas pour autant à supprimer de la tradition kérygmaticque prépaulinienne, mais à voir comme un privilège christologique *résultant de la résurrection*. Dans le second texte mentionné, celui de Rm 4,18-25, la foi chrétienne est comparée à celle d'Abraham et caractérisée par la croyance en la résurrection de Jésus: « Nous à qui la foi sera comptée puisque nous croyons en Celui qui a ressuscité d'entre les morts Jésus notre Seigneur » (Rm 4,24). L'on pourrait affaiblir le témoignage que fournit ce texte en objectant qu'il ne s'agit pas d'une caractérisation *objective* de la foi chrétienne vue en elle-même et à partir d'elle-même, mais d'une détermination suggérée par la foi d'un *Abraham* qui « ne faiblit pas dans la foi en considérant son corps — il était presque centenaire — et le sein maternel de Sara, *l'un et l'autre atteints par la mort* » (Rm 4,19). Le rapport inverse ne serait-il pas plus juste? La croyance en la résurrection de Jésus, qui caractérisait déjà la foi chrétienne, n'aurait-elle pas fait découvrir en la foi d'Abraham l'une de ses plus belles préfigurations? Ainsi, la description de la foi chrétienne que donne Rm 4,24 garderait toute sa valeur *objective*: la croyance en la résurrection de Jésus constituerait, au témoignage de Rm 4,24, le cœur de la foi primitive. Il serait aisé d'établir encore que la foi en la résurrection de Jésus fonde la confession de la seigneurie de Jésus dans les discours des chapitres 2 et 10 des *Actes des apôtres*.

La différence de « genre littéraire », dirions-nous, qui caractérise les deux membres de Rm 10,9 nous conduit à préciser la nature des rapports que nous venons de dégager. Conzellmann<sup>31</sup> a déjà caractérisé la formule « Seigneur Jésus » comme une *homologie*, et la confession « Dieu l'a ressuscité des morts » comme un *credo*. En prononçant une homologie, le croyant *acclame* (cf. Ph 2,9-11) Jésus, *proclame* ses titres glorieux, alors qu'il *confesse* par le *credo* un objet de sa foi. L'homologie s'adresse à la *personne* en qui l'on a mis sa foi; alors que le *credo* se porte de préférence sur des *faits*<sup>32</sup> ou des *objets*. C'est ainsi que le *credo* conduit à l'homologie ou la fonde. Le *credo* où le croyant confesse sa foi en la résurrection de Jésus (πιστεύσης, Rm 10,9) inspire l'homologie par laquelle le même croyant proclame la seigneurie de Jésus (δολογήσης, Rm 10,9). L'homologie de Rm 10,9a proclame « l'épiphanie de Jésus comme Kyrios »<sup>33</sup>. Nous voyons ainsi comment les

30. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que la *foi* (πιστεύειν) porte en Rm 10,9 sur un événement unique du passé, et que le croyant *acclame* (ὁμολογείν) celui qui est établi « seigneur » à la suite de cet événement: « Gott hat durch das einzigartige und einmalige Ostergeschehen (Aorist!) Jesus zum κύριος gemacht und den Sohn mit Vollmacht ausgerüstet (Röm 1,4; Phil 2,9) » (O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* [Meyers Kommentar, IV. Abt.] [Göttingen, 1955], 228).

31. H. CONZELLMANN, « Was glaubte die frühe Christenheit? » *Schweizerische Theologische Umschau* 25 (1955) 68.

32. W. KRAMER, *Christos Kyrios Gottessohn*, 62.

33. S. SCHULZ, « Maranatha und Kyrios Jesus », *ZNW* 53 (1962) 126.

verbes *ὁμολογεῖν* et *πιστεύειν* amènent à partager entre deux genres littéraires distincts les membres de Rm 10,9; nous voyons comment les formules christologiques de ce verset capital traduisent des mouvements ou des besoins de l'âme croyante. Le lien *théologique* qui unit les deux formules apparaît plus clairement.

L'*union* des formules de foi citées en Rm 10,9 est profonde. Une telle union était déjà indiquée par le *singulier* de l'expression *τὸ δῆμα τῆς πίστεως* (Rm 10,8) qui introduisait Rm 10,9. Elle l'était également par le fait que la confession des *lèvres* (*ἐν τῷ στόματι*) doit exprimer la foi du *cœur* (*ἐν τῇ καρδίᾳ*): les deux membres de la confession représentent ainsi « les modalités que revêt cette acceptation (de la foi) engageant l'homme total »<sup>34</sup>. Plutôt que de pousser une telle union jusqu'à la pure *identité*, comme le faisait Nygren<sup>35</sup>, nous préférons distinguer les formules pour mieux les unir au plan théologique: la résurrection fut une intronisation de Jésus comme Seigneur; par sa résurrection des morts, Jésus accomplit l'étape ultime de l'histoire du salut, c'est-à-dire l'entrée dans sa gloire de Seigneur<sup>36</sup>. Lors de l'unique événement pascal que connut un moment de l'histoire (cf. l'aoriste *ἔγειρεν*), Jésus acquit le titre qui le définit à jamais: *κύριος Ἰησοῦς*, *Jésus est Seigneur*.

Comme la seigneurie de Jésus naît de sa résurrection — de sa victoire sur la *mort*, en définitive (*ἐκ νεκρῶν*) —, cette seigneurie ne peut être regardée comme parfaite: la mort, en effet, a subi une défaite décisive quand « le Christ est ressuscité des morts, prémices de ceux qui sont morts » (1 Cor 15,20); *mais elle continue de régner*. La mort sera la dernière des puissances hostiles à *se rendre* au Christ Seigneur: « le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort » (1 Co 15,26). Seulement alors la seigneurie de Jésus atteindra sa perfection, car il pourra dire à ce moment: « Tout est soumis » (1 Co 15,27). La royauté messianique de Jésus prédite au Ps 110 (109) 1 (cf. 1 Co 15,25), que la primitive Église associait à la seigneurie de Jésus (cf. Rm 1,3-4; Ac 2,34-36; 13,33), touchera sa perfection.

Comme la mort vaincue ne s'est pas encore rendue, une tension caractérise le temps intermédiaire qui s'écoulera entre la résurrection de Jésus et sa parousie. Le Seigneur Jésus lutte contre toutes les puissances alliées à la Mort, en vue d'établir parfaitement sa royauté. Une telle situation explique qu'un double caractère, actuel et eschatologique, marque la seigneurie de Jésus.

### Conclusion

La seigneurie de Jésus est apparue en Rm 10,9 comme la « suite logique de la résurrection et de l'exaltation qu'elle implique »<sup>37</sup>. Ce fait permettra de tirer les conclusions suivantes:

34. J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, 63-64, 69.

35. A. NYGREN, *Der Römerbrief*, 274.

36. W. KRAMER, *Christos Kyrios, Gottessohn*, 63.

37. L. CERFAUX, dans *Recueil Lucien Cerfaux* (Gembloux, 1954), I, 48, n. 4. « Si Jésus est Seigneur, c'est que Dieu l'a élevé à sa droite par la résurrection (Cf. Phil. 2,11). Seigneur et résurrection sont inséparables. La foi à la résurrection fonde la confession de la Seigneurie » (F.-J. LEENHARDT, *L'épître de saint Paul aux Romains* [Commentaire du N.T., VI] [Neuchâtel, Paris, 1957], 154).

- a) *Le même personnage* qui vécut l'humiliation de la croix acquiert par la résurrection pascalle la gloire du *κύριος*. Le plan divin conduisait Jésus de la passion à la résurrection, pour lui octroyer alors la seigneurie universelle que l'hymne aux Philippiens (Ph 2,6-11) proclamera avec tant de majesté. Le titre *κύριος* marque l'aboutissement de la résurrection.
- b) La foi au *Seigneur Jésus* naît de la croyance à sa résurrection. Pâques est à la source de la foi au Seigneur. En prêchant le *Seigneur Jésus* parmi les Gentils (Ac 10,36; 11,20; 1 Th 4,15-17; 2 Th 1,7-12), les apôtres de la primitive Église allaient diffuser avant tout un message *pascal*. En confessant la seigneurie de Jésus (Rm 10,9), le croyant accepterait *ipso facto* l'évangile qui annonçait la résurrection de Jésus (1 Co 15,1.4).
- c) La seigneurie de Jésus désigne en premier lieu une *domination sur la mort* — puisqu'elle résulte de la résurrection — et sur l'auteur de la mort, Satan. « Notre Sauveur le Christ Jésus... a détruit la mort et fait briller la vie et l'immortalité par l'Évangile » (2 Tm 1,10). Si Paul peut assurer les Corinthiens qu'ils ressusciteront s'ils « meurent dans le Christ » (1 Co 15,18), c'est que le Christ lui-même a établi sa seigneurie sur la mort (1 Co 15,20.23).

## 2. *Le Seigneur Jésus est subordonné au Père*

Étant donné que Dieu le Père est l'auteur de la résurrection qui valut au Christ Jésus sa seigneurie, comme le confesse explicitement la formule kérygmaticque « Dieu l'a ressuscité des morts » (Rm 10,9), nous pouvons dire que le Seigneur Jésus de Rm 10,9 est *subordonné au Père*. « Considérant Jésus dans son humanité concrète », nous constatons « qu'il n'est entré que par la résurrection (donc par l'intervention du Père, ajouterions-nous) en jouissance de ses prérogatives divines »<sup>38</sup>. Pierre l'exprima nettement dans le discours de la Pentecôte : « Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous aviez crucifié » (Ac 2,36). C'est là une façon dont se traduit la *relation filiale* qui réunissait Jésus à Dieu le Père : Dieu établit Jésus « fils de Dieu avec puissance », c'est-à-dire Seigneur (Rm 1,4)<sup>39</sup> en le ressuscitant des morts ; il manifesta à l'endroit de Jésus, par un tel geste, une bienveillance telle que jamais les « fils de Dieu » de l'Ancien Testament n'en avaient expérimentée.

Cette situation du Seigneur Jésus par rapport à Dieu le Père laisse deviner combien s'enracinait profondément dans la prédication kérygmaticque de l'Église primitive le caractère *binaire* de la foi chrétienne : Dieu le Père et le Seigneur Jésus se tiennent tous deux, inséparables, au cœur de la foi des origines chrétiennes<sup>40</sup>.

38. L. CERFAUX, J. DUPONT, *Les Actes des Apôtres*<sup>2</sup> (Bible de Jérusalem, fascicule), note b sur Ac 2,36.

39. Cette identité du « fils de Dieu avec puissance » et du « Seigneur Jésus » est la conclusion à laquelle aboutit notre étude de Rm 1,3-4 : « Quel est le "fils de Dieu" de Romains 1,3-4 », *Science et Esprit* 29 (1977) 145-177.

40. O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Église primitive* (Neuchâtel, 1963), 80-81.

### 3. *Le Seigneur Jésus au centre de la foi primitive*

Plus nettement que tous les autres textes prépaulinien que nous connaissons, celui de Rm 10,9 met en valeur le rôle central que joue la *seigneurie de Jésus* dans la foi primitive. La confession du *Seigneur Jésus* (Rm 10,9a) définit en effet la « parole de foi » qui constitue le *kérygme* apostolique (*κηρύσσομεν*, Rm 10,8). Or, cette parole (Rm 10,8) qui confesse le Seigneur Jésus est d'une telle importance qu'elle caractérise la nouvelle Alliance au même titre que la Loi mosaïque l'avait fait pour l'ancienne Alliance (Rm 10,5).

La proclamation du *Seigneur Jésus* — fidèle expression de la foi intérieure — synthétise si parfaitement les éléments majeurs de l'économie nouvelle, que Paul l'introduit comme la confession chrétienne par excellence en Rm 10,9 sans en restreindre de quelque façon l'ampleur<sup>41</sup>. Elle suffit même à conduire les croyants jusqu'au terme de l'histoire, qui est le salut (*σωθήση*, Rm 10,9)<sup>42</sup>. Nous dirions que cette confession du Seigneur laisse voir les principaux moments que connut l'accomplissement de l'histoire du salut en la personne du Christ : au début de cet accomplissement, *Dieu a ressuscité Jésus* (Rm 10,9b), qui est *maintenant Seigneur* et qui exerce sa seigneurie dans ce temps présent qui s'écoulera jusqu'à ce que vienne pour chacun des croyants le *salut* (Rm 10,9). Entre ces deux faits nettement situés dans le temps que sont la résurrection du Christ et la résurrection du croyant — l'un étant situé dans le passé, et l'autre dans le futur —, le caractère actuel et central de la seigneurie de Jésus n'en ressort que davantage. L'homologie (Rm 10,9) manifeste ainsi son rôle spécifique, qui est de proclamer une relation actuelle entre le croyant et l'objet de sa foi<sup>43</sup>.

### 4. *Le Seigneur Jésus et le salut eschatologique*

La confession de Rm 10,9 présente également le Seigneur Jésus comme sauveur eschatologique. Cet aspect de la seigneurie de Jésus revêt un intérêt capital aux yeux de Paul. En effet, dans la comparaison qu'il établit entre les Alliances (Rm 10,4–13), la pensée du salut occupe le premier plan : la Loi prétendait faire *vivre* (Rm 10,5) celui qui l'observerait ; la foi au Seigneur Jésus donne la vie pleine et authentique en sauvant (Rm 10,9–13) celui qui la confesse. Les deux Alliances sont comparées sous l'aspect capital du salut. On pourrait dire également que c'est

41. O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Église primitive*, 83.

42. W. KRAMER, *Christos Kyrios Gottessohn*, 62. La foi en l'agir de Dieu qui s'est manifesté dans le Christ pour se déployer ensuite dans les croyants (Ep 1,18–23) suffit pour assurer le salut à tout croyant. « By employing a characteristically rabbinic argument, Paul demonstrates that justification by faith does not so much demand that man do something, but rather that he accept with faith what has already been done for him by God the Father: viz., Christ's descent into this world by the incarnation (v. 6), and his resurrection (v. 7). This is the symbol of Christian faith preached by Paul (v. 8), which demands public profession as well as internal assent » (D.M. STANLEY, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* [Rome, 1961], 196.)

43. Par l'homologie, « blickt die Gemeinde nicht auf einen Akt des Heilsgeschehens, sondern sie ordnet sich in ein gegenwärtig in Geltung stehendes Verhältnis ein » (W. KRAMER, *Christos Kyrios Gottessohn*, 62).

le salut des *Juifs* qui préoccupe en définitive l'Apôtre, au point de lui causer une « douleur incessante » (Rm 9,2.33). La situation spirituelle d'Israël est dramatique parce que l'héritier des promesses du salut (Rm 9,8) en refuse l'accomplissement qu'elles trouvent dans le Seigneur Jésus.

L'atteinte de ce but ultime qu'est le *salut* est liée chez Paul à la confession du Seigneur Jésus qui ressuscite « pour notre justification » (Rm 4,25). C'est *en son nom* — d'après des formules cultuelles qui semblent remonter aux premières communautés judéo-chrétiennes<sup>44</sup> — que le croyant est baptisé, acheminé ainsi vers le salut (Rm 6,1-11; Ac 2,40-41). La proclamation du *nom de Yahvé* avait la vertu de sauver, sous l'Ancien Testament<sup>45</sup>; maintenant, le croyant qui proclame le *nom du Seigneur Jésus* obtiendra le salut<sup>46</sup>.

Qu'il s'agisse même du salut *eschatologique* en Rm 10,9, la chose ne fait pas de doute. Le futur *σωθήση* plonge en effet le lecteur dans un avenir indéfini qui ouvre des perspectives eschatologiques. Le texte de Joël 3,5 cité en Rm 10,13 — dans le contexte immédiat de la confession de foi rappelée en Rm 10,9 — possède tellement de traits communs avec cette confession<sup>47</sup> qu'on peut se demander si la citation de Joël n'inspira pas la formule du « Seigneur Jésus sauveur » dans l'ensemble de l'Église primitive<sup>48</sup>. Or, le salut dont parle Joël 3,5 possède un caractère eschatologique marqué qui affecta sans doute le *salut* dont parle Rm 10,9.10. D'ailleurs, l'on sait combien le salut est le plus souvent affecté d'un caractère eschatologique chez Paul<sup>49</sup>.

Le Seigneur Jésus de Rm 10,9 hérite donc du rôle de sauveur eschatologique qu'exerçait le Seigneur de l'Ancien Testament : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » (Jl 3,5). Cette christologie trouve un écho fidèle dans l'épisode des *Actes* où Paul et Silas disent à leur geôlier : « Crois au Seigneur Jésus, et tu seras sauvé » (Ac 16,31).

44. J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, 35. Cf. Ac 2,38; 8,16; 10,43.48

45. Is 63,16; 66,19-20; Ps 20,2; 33,20-21; 44,6.

46. Le lien entre le salut et l'invocation du nom du « Seigneur Jésus » était d'autant plus facile à établir, chez Paul, que l'Apôtre le trouvait déjà dans le texte de Joël 3,5 qui était l'un de ces *Testimonia* sur lesquels s'appuyait la prédication primitive. Cf. C.H. DODD, *According to the Scriptures*. The Sub-structure of New Testament Theology (Digswell Place, 1952), 46-48, 62-64, 108. La parole de la foi » (Rm 10,8) reporte le lecteur à « l'évangile » que Paul prêche (Ga 2,2; Col 1,23; 1 Th 2,9), ou mieux encore au *Christ Jésus* qu'il proclame (1 Co 1,23; 15,12; 2 Co 4,5; 11,4; Ph 1,15). Le Christ est dans la « parole de la foi »; c'est lui qui assure à cette parole une puissance de salut. « Darin wird dasselbe Verhältnis von Christus und *εὐαγγέλιον* angedeutet bzw. vorausgesetzt, das auch an unserer Stelle angedeutet wird: *er* ist im *ῥῆμα τῆς πίστεως* präsent. Man muss ihn nicht erst aus Himmel und Hades holen. Er ist im Wort des Glaubens, und dieses ist uns "nahe". Damit ist aber die Rettung nahe » (H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, 312).

47. Quelques points de rapprochement peuvent être mentionnés : le titre Seigneur, confesser-invoquer, salut, temps futur de l'énoncé, portée universaliste de la confession.

48. « Ainsi l'invocation "eschatologique" "du nom du Seigneur" dont parle le prophète (Joël), devient la "confession" liturgique que Jésus ressuscité est Seigneur », selon J. DUPONT, « Jésus, Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens », *Vie Spirituelle* 83 (1950) 406.

49. C.H. DODD remarquait que des traditions aussi diverses que celles des épîtres pauliniennes, de la *prima Petri* et de l'épître aux Hébreux montraient le mystère mort-résurrection de Jésus sous un jour eschatologique (*The Apostolic Preaching and its Developments*, 45).



## 5. La seigneurie universelle de Jésus

### *Un thème capital*

Il importe beaucoup, dans la description de la nouvelle économie salvifique décrite en Rm 10,4-13, que le Seigneur offre le salut à *tout* croyant. On le constatera en relevant certaines expressions, tels le mot  $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$  (Rm 10,4.11), une phrase *absolue* telle que « la foi du cœur obtient la justice » (Rm 10,9-10). C'est encore le thème universaliste que les citations d'Is 28,16 et de Jl 3,5 (Rm 10,11.13) : le salut est accessible à tous et facilement, puisque la « parole » salvatrice est « tout près de toi » (Dt 30, 14 ; Rm 10,8). Paul révèle une autre fois son intérêt pour l'universalisme du salut, quand il cite Is 28,16 : « *Celui* qui croit en lui ne sera pas confondu » (version de la Septante) en modifiant de façon significative le sujet de la phrase : « *Quiconque* ( $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$ ) croit en lui... »

Ce n'est donc pas sans une raison profonde que Paul proclamera en Rm 10,12 que « tous ont le même *Seigneur* ». L'universalisme du salut accessible aux hommes repose sur l'universalisme de la seigneurie de Jésus. Tous les hommes peuvent obtenir le salut (Rm 10,9-11.13), parce que tous ont pour seigneur le sauveur eschatologique. Devant le même Seigneur Jésus se tiennent Juifs et Gentils, dans la même situation de sujets (Rm 10,12). Cette situation identique pour tous vaut à tous le même accès au salut (Rm 10,11-13).

La pensée de Paul procède donc ainsi : l'alliance nouvelle conduit au salut par la *foi* (Rm 9,30.32 ; 10,3-4) ; comme la foi est accessible à *tous les hommes*, tous ont accès au salut (Rm 10,9b.13). Il convient d'ailleurs qu'il en soit ainsi, puisqu'il n'y a pas de différence entre Juif et Grec, *car tous ont le même Seigneur*, riche envers tous ceux qui l'invoquent (Rm 10,12).

Deux problèmes particuliers se posent toutefois à propos de la *seigneurie universelle* ( $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ ) dont nous avons jusqu'ici parlé : une telle seigneurie revient-elle à *Jésus* ? Une telle seigneurie s'exerce-t-elle sur tous les hommes ou sur toutes choses — le mot  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$  étant soit au masculin soit au neutre ?

Le titre  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$  est dit de Jésus — et non de Dieu le Père ( $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ) — en Rm 10,12. En effet, Dieu est nommé  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  en plusieurs versets du contexte immédiat de Rm 10,12 (vv. 1.2.3.9b), alors que la confession du v. 9 parle explicitement du Seigneur *Jésus*.

Une seconde raison va dans le même sens : les vv. 12b et 13 expriment le même contenu :

*Tous* ont le même *Seigneur/riche* envers tous ceux qui l'invoquent (v. 12b)...  
*Quiconque* invoquera le nom du *Seigneur/sera sauvé* (v. 13).

Le  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$  du v. 12 est riche envers tous les croyants en les sauvant ( $\sigma\omega\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ , v. 13). Or, c'est bien le « Seigneur Jésus » qui *sauve*, selon Rm 10,9-10 ; donc, *Jésus* est bien le  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$  du v. 12.

L'expression  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$  (Rm 10,12) ne permet pas à elle seule de dire s'il s'agit du Seigneur de *tous* ou de *tout*. Il ne répugnerait pas que Jésus soit nommé

Seigneur dans les deux sens de l'expression *κύριος πάντων*, puisqu'il hérite de la seigneurie de Yahvé qui s'étend à tout être (Rm 10,13; Ph 2,9-11; Col 1, 16). Il faut dire toutefois qu'en Rm 10,12 Jésus se voit octroyer la seigneurie sur tous les hommes, plutôt que sur toutes choses. Le titre *κύριος πάντων* vient fonder en effet l'universalisme du *salut* en Rm 10,4-13. Or, le salut concerne ici ceux qui confessent le Seigneur Jésus, ceux qui croient en sa résurrection, ceux qui invoquent le Seigneur. Un tel salut concerne donc les hommes. De plus, le mot *πάντων* renvoie de toute évidence, dans Rm 10,12, à la première partie du même verset : « Il n'y a pas de distinction entre *Juif et Grec* ». C'est donc la seigneurie sur *tous les hommes*<sup>50</sup>, Juifs et Grecs, que Jésus se voit octroyer en Rm 10,12.

Il n'est pas sans intérêt de relever un autre emploi du titre *κύριος πάντων* hors du corpus paulinien. Dans le discours qu'il prononce chez Corneille, Pierre parle de « la bonne nouvelle de la paix par Jésus Christ, lui qui est le *πάντων κύριος* » (Ac 10,36). Or, le contexte nous assure encore ici que Jésus reçoit le titre de « Seigneur de *tous les hommes* ». En effet, le Dieu qui ne fait pas acception des personnes y accueille le juste venant de toute nation (Ac 10,35); il envoie Jésus-Christ qui sera « juge pour les vivants et les morts » (Ac 10,42). D'ailleurs, l'on notera qu'en Ac 10,36 comme en Rm 10,12 le titre *κύριος πάντων* fonde l'universalisme du salut (Ac 10,43), et qu'en Ac 10,35 l'expression « toute nation » rappelle une phrase de Rm 10,12 : « Il n'y a pas de distinction *entre Juif et Grec* ». L'emploi de *κύριος πάντων* en Ac 10,36 apporte ainsi un confirmatur au sens que nous avons déjà reconnu à cette formule en Rm 10,12 : « seigneur de *tous* »<sup>51</sup>.

## 6. Le Seigneur Jésus est Dieu

Le passage de Rm 10,4-13 distingue deux personnages, Jésus et Dieu le Père; il nomme l'un *θεός* et l'autre *κύριος*. Le premier est ressuscité par l'intervention du second (Rm 10,9). Mais le *κύριος Ἰησοῦς* partage la divinité de *θεός*<sup>52</sup>. Nous en donnerons quelques indices tirés de ce développement.

50. Ernst KÄSEMANN semble voir le Seigneur Jésus comme le « roi de tout (l'univers) », quand il écrit : « Nur der Auferweckte ist Kyrios jener Gemeinde, welche, zur Totenauferweckung unterwegs, die neue eschatologische Welt repräsentiert. Er ist zugleich *der Kyrios der Welt*, welche durch das Geschehen der Auferweckung sowohl ihr Ziel wie ihre Krisis erhält » (*An die Römer*, 278). L'idée nous semble juste en elle-même; mais, dans le contexte de Rom 10,4-13, Paul paraît songer au Seigneur Jésus comme « Seigneur de tous les hommes », plutôt que comme « Seigneur de tout l'univers ».

51. Comme le remarquait C.K. BARRETT, la confession de Jésus comme Seigneur rappelait aux chrétiens leur situation de *sujets* du ressuscité, autant qu'elle rappelait la dignité personnelle de Jésus : « At the same time, those who acknowledge a *lord* confess themselves to be *slaves*, men who owe an absolute and unqualified obedience to a master » (*Reading through Romans* [London, 1963], 61).

52. F. HAHN indique comment la réflexion chrétienne put progresser dans la découverte de la divinité du « Seigneur Jésus » : « Die Übernahme gewisser Aussagen der Septuaginta hebt diese Tatsache (la divinité du Seigneur Jésus) nicht ohne weiteres auf, wenngleich nicht bestritten werden soll, dass von daher wie auch von dem kultischer Anruf des Gegenwärtigen her einem zunehmenden Verständnis der Kyriosprädikation im Sinne der Göttlichkeit der Weg gebahnt war » (F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihrer Geschichte im frühen Christentum* [Göttingen, 1963], 120). Voir aussi p. 118.

*Dieu sauveur*

Le *Seigneur Jésus* opère le salut des hommes (vv. 9.10.13). Or, l'action de sauver (σωζέιν, dans la Septante) est le plus souvent attribuée à Dieu. Le titre σωτήρ lui est même exclusivement réservé, mis à part trois textes où les juges d'Israël « sauveurs » sont d'ailleurs présentés comme les instruments de Dieu (Jg 3,9.15; Ne 9,27)<sup>53</sup>. « Ce titre de Sauveur (σωτήρ), dans la vieille Alliance, comme dans la nouvelle, lui est jalousement réservé (à Dieu). C'est une des constantes bibliques, où s'affirme l'initiative d'en-Haut »<sup>54</sup>. Le passage de Rm 10,4-13 reconnaît donc à Jésus une prérogative divine, en lui reconnaissant avec une pareille insistance la fonction de sauveur.

*Seigneur Jésus et Yahvé*

Autre indice de la divinité du Seigneur Jésus : Paul lui applique en Rm 10,11.13 deux textes que l'Ancien Testament attribuait à Yahvé, Is 28,16 et J1 3,5. La foi dont parle Is 28,16 s'adresse de façon immédiate à la pierre témoin que pose le Seigneur Yahvé : « Celui qui croira en elle ne sera pas confondu » (cité d'après la Septante). Mais la foi rejoint sans aucun doute, au-delà de la « pierre témoin », le Seigneur Yahvé, dans le texte hébreu comme dans celui de la Septante. Appliquer au Seigneur Jésus des textes tels que ceux d'Is 28,16 et de J1 3,5, c'était le considérer, au même titre que Yahvé, comme objet de la foi inébranlable (Is 28,16) et comme auteur du salut (J1 3,5).

*Seigneur de tous les hommes*

Le titre κύριος πάντων accorde encore au Seigneur Jésus un titre qu'Israël réservait à Yahvé. L'on n'aura qu'à rappeler les formules de l'Ancien Testament qui traduisaient à leur façon la seigneurie absolue de Yahvé : « Yahvé, Seigneur de toute la terre (κύριος πάσης τῆς γῆς) », (Jos 3,11; Mi 4,13; Ps 96 [97] 5; Za 4,14; 6,5), « Yahvé, Dieu des dieux (θεὸς θεῶν) » (Dt 10,17; Dn 2,47; 11,36; cf. Ps 94 [95] 3), « Yahvé, Seigneur des Seigneurs (κύριος κυρίων) », (Dt 10,17; Ps 135 [136] 3; cf. Dn 2,47, κύριος Βασιλέων) ; « Roi grand par-dessus tous les dieux (μέγας ἐπὶ πάντας τοὺς θεούς) » (Ps 94 [95] 3; Est 4,17r, Βασιλεύς), « Grand Roi par toute la terre » (Ps 46 [47] 3; cf. Jb 36,26).

Nous rappellerons deux textes majeurs qui témoignent de la seigneurie absolue que l'Ancien Testament reconnaissait à Yahvé :

Vous circoncirez donc votre cœur,  
vous ne raidirez plus votre nuque,  
car c'est le Seigneur votre Dieu qui est le *Dieu des Dieux et le Seigneur des seigneurs*, le Dieu grand, puissant et redoutable, l'impartial et l'incorruptible (Dt 10,17).

53. S. LYONNET, « *De Peccato et Redemptione*, II. De vocabulario Redemptionis (Roma, 1960), 13.

54. Cf. Ex 14,13; 1 S 14,6; Is 59,1; Ps 33 (32) 16; 44(43) 6; 57 (56) 3. Voir A. GELIN, « Expérience et attente du salut dans l'Ancien Testament », *Lumière et Vie* n° 15 (1954) 9-20.

Le Deutéronome voyait ainsi la domination que Yahvé exerçait sur les dieux et les seigneurs, la seigneurie qu'il lui fallait maintenant établir sur Israël. L'exercice d'un *jugement* sain se présente probablement à la pensée de l'auteur (Dt 10,17) comme un privilège caractéristique de la seigneurie de Yahvé sur les hommes.

Dans un second texte que nous aimerions citer, le psalmiste étend à *toutes les nations* le pouvoir judiciaire et la royauté de Yahvé. L'on notera que le psalmiste fonde une telle seigneurie royale sur l'action *créatrice* de Yahvé :

Dites parmi les nations: «Yahvé règne!»

Il a établi le monde, qui est inébranlable.

Il va juger les peuples avec droiture (Ps 96 [95] 10)<sup>55</sup>.

L'Ancien Testament réservait jalousement à Yahvé la seigneurie absolue sur l'univers et les hommes. Le fréquent emploi et la netteté des formules qui traduisaient ce privilège de Yahvé montrent combien de telles vues étaient profondément enracinées dans la théologie de l'Ancien Testament<sup>56</sup>. Quand le Nouveau Testament attribuait au Seigneur Jésus le titre de *κύριος πάντων* (Rm 10,12), il ne pouvait échapper à aucun croyant tant soit peu familier avec l'Ancien Testament que Jésus héritait alors d'un privilège de Yahvé.

Si nous ajoutons à ce témoignage du *titre κύριος πάντων* reconnu à Jésus celui des *citations* appliquées à Jésus (Is 28,16; Jl 3,5) et de la fonction *salvatrice* qui lui échoit, nous voyons combien le caractère divin du Seigneur Jésus<sup>57</sup> est accusé par Paul en Rm 10,4-13.

### Conclusion

L'analyse de Rm 10,4-13 nous paraissait importante pour plusieurs raisons que notre étude n'a que confirmées. D'abord, le caractère de confession de foi et l'origine prépaulinienne d'un texte tel que celui de Rm 10,9 sont particulièrement accusés. Surtout, les traits qui viennent caractériser la seigneurie de Jésus sont du

55. Traduction de Émile Osty, dans É. OSTY, J. TRINQUET, *La Bible* (Paris, 1973). «Ein in Israel bekannter, seit Unzeiten unveränderlicher Zustand (Ps 93 2) soll den Heiden kundgetan werden. Im Zusammenhang mit dem Königsprädikat treten sogleich zwei andere Themen hervor: *dieser Gottkönig ist Welterschöpfer und Weltrichter* » (l'italique est de nous) (H.-J. KRAUS, *Psalmen*<sup>2</sup> [Neukirchen Kreis Moers, 1961], 2. Teilband, 668).

56. Voir à ce sujet H.-J. KRAUS, *Psalmen*<sup>2</sup>, 1. Teilband, Exkurs 4, 197-201.

57. H. W. SCHMIDT souligne combien, dans le monde hellénistique, l'acclamation *κύριος Ἰησοῦς* exprimait le caractère divin du «Seigneur Jésus»: «Der Ruf: *κύριος Ἰησοῦς* gilt als ein anbetendes, geistgewirktes, geisterfülltes Bekenntnis: <sup>13</sup> Das feierliche, christliche Bekenntnis lautet tatsächlich einfach *κύριος Ἰησοῦς* genau entsprechend dem offiziellen Bekenntnis zum Kaiserkult (*κύριος Καῖσαρ*, Mart. Polyc. 8,2). Es ist in hellenistisch-römischer Zeit das mit Hochton ausgesprochene *κύριος* ein Titel, der nicht bloß die Herrschermacht, sondern auch die Gottheit seines Trägers besagt... Mit dem Titel *κύριος* ist im Bewußtsein der hellenistischen Gemeinde die Vorstellung des göttlichen Königs verbunden; von ihm ist Gott-Vater als *θεός* deutlich geschieden (14,6). Was dem Judenchristen der Messiasbegriff sagte, das vermittelt dem Hellenisten die Kyrios-Vorstellung: daher denn auf griechischem Gebiet das hier inhaltlose *Χριστός* bald Eigenname wurde » (*Der Brief an die Römer* [Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, VI] [Berlin, 1963], 178).

plus haut intérêt : le Seigneur Jésus est situé en face du *Père* qui le ressuscite ; la confession du Seigneur Jésus apparaît *au cœur de la foi primitive* ; la fonction de *sauveur* à l'égard de tout croyant est dévolue au Seigneur Jésus. Cette fonction de sauveur universel repose sur la *seigneurie universelle* de Jésus (*κύριος πάντων*), elle-même fondée sur sa résurrection. Enfin, le passage de Rm 10,4-13 souligne d'une manière toute particulière la *divinité* du Seigneur Jésus.

Si la christologie du texte que nous venons d'analyser contient des accents pauliniens indéniables, il reste qu'elle s'enracine profondément dans la tradition prépaulinienne. Cette christologie repose en effet sur deux formules de foi qui sont des mieux attestées par la tradition prépaulinienne (Rm 10,9) ; deux *testimonia* utilisés par la même tradition y sont exploités (Is 28,16 ; Jl 3,5)<sup>58</sup> ; enfin, le fait que Paul présente une telle christologie avec un minimum d'éléments personnels<sup>59</sup>, en s'adressant à une Église qu'il n'a pas fondée, confirme à sa façon que la christologie de Rm 10,4-13 s'enracine dans la tradition prépaulinienne. C'est là un intérêt qui ne peut qu'attirer un exégète désireux de mieux connaître les origines de la christologie.

Enfin, le texte de Rm 10,4-13 présentait cet autre intérêt particulier qu'il proclamait la seigneurie de Jésus au milieu d'une espèce de *midrasch*<sup>60</sup> qui la relie aux sources vétérotestamentaires de la christologie selon des procédés que les milieux judéo-chrétiens de la primitive Église devaient affectionner.

Le fruit majeur de notre analyse sera peut-être d'avoir mieux établi combien la foi dont vivaient les premières générations chrétiennes avait pour objet un Jésus *devenu par sa résurrection Christ et Seigneur*<sup>61</sup>.

58. C.H. DODD, *According to the Scriptures*, 48.

59. La distinction *δικαιοσύνη* ... *σωτηρία* représente sûrement un apport paulinien ; mais elle joue un rôle bien accessoire dans ce passage.

60. C.H. DODD, *According to the Scriptures*, 47.

61. J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, xiii.